

## 仏教の日本の変容

——「教学と信」の視点から——

梶 村 昇

### 目次にかえて

仏教の日本の変容については、従来も多く説かれてきたところであるが、ここでは教学と信、換言すれば、鞏固な論理体系と人生の事実という視点から、この問題を考えてみたい。そのために、そもそも仏教とは何か、というような大上段に振りかぶった言い方から始まり、仏教の歴史、それにまつわりつく周辺の宗教状況などを一瞥し、教学というものの陥る一般的性格に言及し、それに対して、日本仏教がどのように対処し、しかも、どう展開させてきたか、そして現在、どのような状況下にあるか、までを駆け足でみてみようと思うものである。

## (一) 仏教とは

仏教とは、凡夫が仏陀になるための教えである。凡夫 (prthag-jana) とは何か、仏教学では、むずかしい説明がついているが、要は「凡庸な士夫」すなわち、われわれ一般人のことに他ならない。「われわれ」と言うと、中には、自分は一般人より少し上だと思っている人がいるかも知れないが、仏教では、凡夫の一段上の人は、絶対に腹の立たなくなった心境の人であるという。もって何と考えられるか。聖徳太子も、ご自分を含め「共に是れ凡夫」〔十七条憲法〕第十条〕といわれている。

この凡夫の住んでいるところを娑婆しやばという。娑婆とはサンスクリット語 Saha の音訳で、忍土にんどを意味する。われわれは日ごろ、自分の体と口と心との三つの行為 (身口意の三業さんごうい) によって、殺生・盗み・不倫・嘘・貪りなどなど、もろもろの悪業を造っている。そして自業自得じごうじとくというか、みずからの造った悪業に苦しめられながら、それを堪え忍んでこの世を生きている。そこでこれを忍土という。

一方、仏陀 (Buddha) とは、覚者と訳す。一切の真理に目覚めたる者という意味である。もちろんそこには苦などないから、堪え忍ぶことなど必要はない。そこでわれわれはその世界に憧れ、そこに到達したいと願う。しかし、その道は容易に到達できるものではない。たとえていえば、大河に遮られた向こうの岸 (彼岸ひがん) を目指して、こちらの岸 (此岸しがん) から渡ろうとするのに似ている。

それでは、これを渡れなくしているものは何であろうか。積尊は、

くりかえし生死輪廻しやうじりんねを受けるのは、無明むみょうが起因である（『スッタニパータ』七二九）

という。「くりかえし生死輪廻を受ける」ということは、此岸にあつて、生まれ変わり、死に変わりして、苦の世界を輪廻するということである。苦の世界とは、具体的にいえば、天上・人間・修羅しやら・畜生・餓鬼・地獄という六道である。われわれは、前世ぜんせ・今生こんじやう・来世らいせという三世さんぜにわたつて、この六つの世界をくりかえし輪廻する。それが苦であるというのである。そういわれても、過去世も未来世も見たことがないわれわれには、実感が湧かないが、別にそれを見なくとも、今生でも十分に分かる。怒り戦う人間の姿は、そのままに修羅であり、異性に本能的な煩惱の炎を燃やす姿は畜生に似ている。腹が減れば直ちに餓鬼道に墜ちるし、憎ければ人をも殺す姿は地獄である。しかし、時には仏法に心を傾けようとする殊勝な気持ちになることもある。それが天上にいる時といえよう。天上界などというものであるから、そこにはもはや迷いなどないように思えるが、ここもまた過去の善業の報いが尽きれば、他の五道に転落する迷いの世界に変わらない。こうした刹那せつなの生死しやうじの連続が六道である。この六道を三界さんがいという。「三界に家なし」といい、「三界は火宅無常の世界」ともいわれる。その三界に生死輪廻をくりかえすのは「無明むみょうが起因である」と釈尊はいうのである。無明とは、一切の煩惱の根本である。それが起因であるならば、何としてもこれを断ち切らなければならないまい。

無明はどうすれば断ち切ることができるか。釈尊はこう説いている。悟りを開いた後、ベナレスの北の郊外サルナートらふやおん（鹿野苑）で、初めて五人の修行僧に、

修行僧たちよ。苦悩の克服について聖い真理というのは、すなわち、欲望を残りにく減ほし、断念し、放棄し、解脱し、執着がなくなることである。

修行僧たちよ。苦悩の克服を実現するための道について聖い真理というのは、次の通りである。それは八つの部分からなりたつ聖い道である。すなわち、正しい見解、正しい決意、正しい言葉、正しい行為、正しい生活、正しい努力、正しい思念、正しい瞑想である。（『転法輪經』・渡辺照宏訳）

と。また、四十五年にわたる布教の最後に、こう説いている。

これが戒律、これが瞑想、これが智慧である。戒律の裏づけのある瞑想は果報も功德も大きい。瞑想の裏づけのある智慧は果報も功德も大きい。智慧の裏づけのある心はもろもろのけがれからまったく解放される。そのけがれというのは、欲望と生存欲と誤った見解と無知という四つのけがれのことである。（『涅槃經』・渡辺照宏訳）

釈尊は、修行の基本を戒律と瞑想と智慧であるとされた。これを戒・定・慧の三学さんがくという。「三学」の「学」とは、「まなぶ」ではなくて「実践」の意味である。持戒によって、みずからの生活を規制し、禪定ぜんじやうによって精神の安定をはかり、智慧によって真理を体得する。この三学を修して、此岸から彼岸に到達しようとするのが仏教の基本である。

## (二) 教学というもの

この釈尊の教えを中心に、その後、仏教教団は大きく展開した。歴史的にいえば、

釈尊（前五六〇〜四八〇）に始まった教えは、根本仏教時代（前五二五〜四五〇）、原始仏教時代（前四五〇〜三八〇）、部派仏教時代（前三八〇〜紀元前後）、部派・大乘共存時代（紀元前後〜）と経過し、

地域的にいえば、

北インドに発祥した仏教は、インド全体に広がり、後に、一方は中央アジア・中国・朝鮮半島を経て日本に伝わり（北伝仏教）、一方はスリランカ・ミャンマー・タイ・ベトナム・ラオス・カンボジャ・インドネシアと東南アジアに伝えられ（南伝仏教）、ほぼアジア全域に広まった。

この間に、教団の戒律は増幅され、釈尊の教えは、微に入り細を穿って研究された。それが経（釈尊の教え）・律（戒律）・論（アビダルマ・法の研究の意）の三蔵である。中でも「論」は、各部派ごとに鞏固な論理体系を構築し、一般人はとてゝも寄り付くことの出来ないような壮大な教学を樹立した。これが部派仏教の特色である。

これに対し、西暦紀元前後から、「釈尊の精神に帰れ」とする大乘仏教運動が展開した。そして竜樹（ナーガールジュナ・一五〇〜二五〇）や無著（アサンガ・三一〇〜三九〇）世親（ヴァスバンダ・三二〇〜四〇〇）という立派な人材が輩出された。理論から実践への転機であった。しかし、それもまたあまり年を経ることなく、中観派（竜樹の系統）と唯識派（無著・世親の系統）とに分かれ、以後、これが大乘仏教の二大学派となり、それぞれが教学の体系樹立に血道をあげた。再び理論へ没頭してしまったのである。

その難解さは、今も「唯識三年俱舍八年」と囃しているほどである。大乘の教えの一つである唯識を学ぶには三年、小乗の教えである俱舍は八年かかるというのである。その緻密さというか、分析の執拗さは、驚くべきものであって、たとえば、仏教にとって大切な「心」を説くのに、まずこれを心王と心所とに分け、心の主體的な働きである心王を、西洋心理学でいう五感や六感の他に、第七・八・九識まで立てて分析し、心の従属的な働きである心所は、俱舍では四十六、唯識では五十一種にまで分けて説明している。

この小論のテーマである救いについても『璣路經』という經典によれば、凡夫が仏陀に到達するには、十信・十住・十行・十回向・十地の五十位と等覺位・妙覺位の二位の五十二位を経て漸く仏陀になると説く。そうなるどころどは、それほどの道程を誰でも達することができるか否かという人間の機根論（能力論）が生まれてくる。そして、二つの大きな流れができる。すなわち、一つは性宗、生きとし生けるものはすべて仏陀となる本性を備えているという立場。他の一つは相宗、生あるものは平等ではなく、根本的に素質が異なっていて本来五種の差別があるという立場である。

『仏教学概論』という本がある。そこには仏教の教相が説かれ、教理が説かれ、修行の法が説かれている。教理の中には、無我・衆生の性・仏性・空観・唯識等々が説かれ、この心の説明も、仏陀に到達する道も、その中の一部をなしている。仏教を学ぶものはこれを教えられ一心に勉強する。しかし思えばこれは、「仏教学を学んでいる」のであって、今に生きる仏教そのものを身につけるといえるものではない。二千余年、アジア全域において、築き上げられてきた仏教学という教学体系を学んでいるのであって、それは知的興味をそそりをするものの、仏教本来の目指しているものとは、隔絶した存在になっている。

こういうと、「それはおかしいではないか、教学が分からなければ、仏教そのものも分からないではないか」といわれるであろう。たしかに理屈ではその通りであるが、実際にはそうでもない。寧ろ教学なるものが、生きた信仰の足をひっぱっているとさえいえる。それは教学というものの持つ性格によるのである。煩瑣になるが、大切なことなので、その主なる性格を二、三摘記してみる。

1、元来、教学というものは、信仰体験を合理的に組織し、これを普遍化しようとするものであるが、宗教的已証<sup>じしょう</sup>とか、信仰体験というものは、なんらかの神秘的もしくは全生命的体験があるものである。こうした体験は、W・ジェームスが『宗教経験の諸相』の中で述べているように、常に表現の困難さ (ineffability) を伴う。仏教でもこれを「離言真如<sup>りごんしんじゆ</sup>」とか「言詮不及<sup>ごんせんふきふ</sup>」とかいっている。言葉では表現しきれないというのである。しかし、教学はそれを言葉で現さなければ、教学にならないのであるから、まず最初から無理なスタートをしているということになる。

2、教学は、文字どおり学であり、学は論理によって展開する。ところが論理というものは、論理的でありさえすれば、現実を無視してひとりでに展開していく。極端な例を出せば、右の足が沈まないうちに、左の足を出し、左の足が沈まないうちに、右の足を出せば、海の上を歩くことができるということとは、現実にはあり得ないが、論理的には成立する。しかし、これは一見してその非が分かるので、誰もこれに賛同するものはいないが、もしこれが複雑な論理になって、それが現実を遊離しているか、どうか、分からなくなると、あとは論理の整合性だけに執られて理論は成立してしまう。ここに教学の大きな落とし穴がある。

3、教学は、純粹な信仰以外の力によって絶えず左右される危機に直面している。たとえば、時の政治勢力、経

濟力、社会的傾向、教団間の争い等々が、常に教学の偏向を強制するということになる。

こうした性格はまだまだ数え上げられるが、教学のこの性格が、二千年来、アジア全域において、釈尊の悟りを壮大な仏教教学に築き上げてしまった。

### (三) 日本への伝来

こうして仏教は日本に伝来された。それがその後どのように変容されていったか。日本に仏教が公伝されたのは西暦五三八年である。それから五十六年後の推古天皇二年（五九四）に、「三宝興隆の詔」が發布された。聖徳太子（五七四—六二二）が摂政に立たれた翌年のことである。従来これはあまり重視されてこなかったが、日本における仏教の受容を考える場合、これは公伝の時期以上に重要なことであつたと思える。それというのは、それまでは公伝とはいへ、仏教の受容は、蘇我・物部両氏の政争のあおりを受け、蘇我氏が私的に受け入れていたようなもので、国全体への影響からいえば、大きな問題にならなかったが、この詔は、日本国を挙げて仏教を受容しようということと定めたものであるから、影響するところは甚大であつたといえる。

さて、日本が国を挙げて仏教を受容しようとした際に、直接その衝に当てられたのは聖徳太子であつた。太子は叡智をもつて、仏教にまとりついている教学の装いに眼を奪われることなく、仏教の本質そのものに直入した。それは「憲法十七条」第二条に、

篤く三宝を敬へ。三宝とは仏法僧これなり。すなわち、四生の終帰、万国の極宗なり。いづれの世、いづれの



人か、この法を貴ばざらん。人はなはだ悪しきもの<sup>すくな</sup>の鮮し。よく教ふればこれに従ふ。それ三宝に帰せずんば、何をもつてか<sup>まが</sup>枉れるを直さん。

とあることによって明らかである。太子は「仏の教えこそすべて生あるもの（四生）の最後に帰するところであり、すべての国々の仰ぐべき究極のよりどころである。どのような時代でも、どのような人々でも、この仏の教えを崇めないものがあるか」「仏教に帰依しなければ、何をもつて人の<sup>まが</sup>枉れるを直すことができようか」といわれた。

江戸時代の儒者で、太子が仏教に傾き過ぎたと非難したものがいたが、それは後世の党派意識に基づくものであって、太子の時代には、仏教だ儒教だというような教团的な意識など存在していなかった。太子は純粹に仏教に「すべて生あるものの最後に帰する」ものを求められたのである。であるから、太子は『勝鬘經』を初め『法華經』『維摩經』に注釈を施されるに当たっても、教えの本質に関わる点については、「私の釈は少しく異なる」などといって、私説を主張されるが、たとえば、「八万四千の法門」というようなことになることになると「余<sup>よしよ</sup>疏に記する有るをもつて今は記せず」とか「經典を見つべし」とかといって、繁雜な教学の分析には、ほとんど興味を示されていない。太子はひたすら仏教の本来のものを求められたのである。

ところが、太子の薨去後はむしろ逆になった。大化の改新（六四五）は、世上よく太子の精神を継いだものといわれるが、たしかに法制は整い、信仰の形式は表面に浮かんだけれども、真実の生そのものは沈んでしまった。続いた奈良仏教六宗も、いわゆる伝来仏教そのものを受け継いだものであって、堂塔の建築や教学は盛儀を極めるのであるが、信仰そのものは伝わらなかった。

平安時代に入るとすぐに、先に述べた人間の機根論をめぐって最澄と徳一との論争があった。性宗の立場にたった最澄と、相宗の立場の徳一とは、互いに一步も譲らない激しい論争を繰り広げたけれども、いつてみれば伝来教学を戦わせただけのことであった。論争に敗れたとすれば、それは伝来教学の勉強不足であったということである。西欧の学問の論争を日本の学会でやっているようなものである。結局、この問題は性宗の立場に落ち着いたが、それは教学論争の結果ではなく、日本人の宗教意識のおのずからの帰結であった。後に触れることになるが、日本人は、すべてのものに神を認めようとする思いがあったからである。この論争が象徴するように、平安仏教は概括すれば、伝来教学受容の域を出るものではなかった。

#### (四) 教学と信と

伝来仏教が本来の意味で日本の変容を遂げ始めたのは、鎌倉時代からであったといえる。その口火をきいたのは法然(一一三三～一二一二)であった。彼は比叡山で学んだ。彼に与えられた教学は、この平安時代の伝来教学であり、中でも大乘仏教最高の教学といわれた天台教学であった。ひたすら己の救われる道を求めていた法然の前に、膨大な論理体系を誇る教学が現れた。「知恵第一」という異名をとった彼は、難解精緻な論理にたじろぐものではなかったが、それが現実遊離の観念論に陥っていることには、いかんともし難いものがあった。ある時、法然はこう言った。

およそ仏教の法門はたくさんあるが、所詮は戒・定・慧の三学に過ぎない。それにもかかわらず、わが身は、

戒において一戒もたてない。禪定においても、ちょうど猿が枝から枝につたわるように、少しも落ち着かない。汚れない知恵などといわれても、とても起きるものではない。私のようなものは、戒・定・慧の三学の器ではないのだ。こうしたものが救われる道があるのであろうか。〔四十八巻伝〕第六)

と。仏教徒の守るべき最低五つの戒がある。生きものを殺すな、盗みをするな、嘘を言うな、邪な姪行をするな、酒を飲むな五戒である。僧尼はこれに加えて何十戒、何百戒である。理屈としては、仏陀になるには、一つとして悪いことをしてはならないのは当然であるから、現実にはできようが、できまいが、次々に戒は増えていく。それを否定する論理はどこにもない。定と慧についても同様である。一事が万事で、教学の重圧というものは、このようにしかかるばかりである。これに対して比叡山の修行僧たちはどうしたか。それに刃向かうこともならず、できたことにしておく以外に方法がなかった。これが教学の成れの果ての姿である。

こうした中で、初めて法然がこれに立ち向かった。教学を否定しようとしたのではない。それに耐えることのできないものは、どうしたら救われるかを問うたのである。仏教はすべてのものを救うというのであれば、己のようなものも救われる道があるはずである、と。十八歳から四十三歳まで、彼の苦闘は続いた。そして、南無阿弥陀仏と称えることによって、極楽浄土に往生できる道があることにめぐりあった。心の底から南無阿弥陀仏と称えれば、阿弥陀仏が凡夫を浄土に摂取してくれる、戒や定や慧にとらわれることはないといった。三国伝来の教学の中でも最も重要な事柄を捨てたのである。

そう言うのは自由である。自分で勝手に言っているだけというのであれば。しかし、それが仏の教えだというの

であれば容易ならぬことになる。それを証明しなければならないからである。しかも、それを証明するものは、従来の教学を使うしか方法がない。ここに「知恵第一の法然房」といわれた彼の面目躍如たるものがあつた。彼はこれを『浄土三部経』という經典と、三昧発得の聖者善導（隋・六一三～六八一）の論書によって見事に論証した。当時の碩学も彼の論旨に一指も触れることはできなかった。法然はあの膨大な教学を超え、仏教の心髓に直入したのである。彼の遺言書ともいえる『一枚起請文』は、

もろこし我が朝に、もろもろの智者たちの沙汰し申さるる、觀念の念にもあらず。又學問して、念のころをさとりて申す念仏にもあらず。ただ往生極樂のためには、南無阿彌陀仏と申して、うたがひなく、往生するぞとおもひとりて、申すほかには、別の仔細候はず。

と記している。「往生極樂のためには」、すなわち、救われるためには、「觀念の念」も、「又學問して、念のころ」をさとりすることも必要ないといっている。「觀念の念」とは、頭の中で仏を觀想することをいうのであるが、一般的に理解するならば、瞑想の觀念といつてもよい。その觀念も學問も必要ないということは、あの膨大な三国伝來の仏教教學は、救いの前には何の役にもたたないといっているのである。

法然によつて掲げられた改革の火の手は、その後、念仏門においては、聖光、親鸞、やや遅れて一遍に受け継がれ、禪宗においては、栄西、道元、また、異色のものとしては日蓮と、新仏教が次々に打ち出された。これらに刺激されて、南都北嶺の旧仏教側もまた改革に乗り出した。これらの改革に共通し、しかも、その中でもっとも顯著

なことは、伝来の煩瑣な教学の羈絆から脱して、念仏・坐禪・唱題などの実践の道を一筋に歩んだことである。日本人は論理より直感を重んずるといわれるが、仏教でもそうであった。あれほど煩瑣な教学を受け入れ、その論争に花を咲かせた奈良・平安仏教でさえ、因明いんみょうと称せられる複雑な仏教論理学を受け入れなかった。そして、ついに鎌倉期に至って鞏固な論理体系を誇った仏教教学まで、日本人の信仰の前に、姿を消さざるを得なくなったのである。

#### (五) 仏教的概念の変容

それでは、これで仏教の日本の変容は終わったのであろうか。そうではない。もう一段掘り下げたところに、本当の意味での日本の変容があったのではないかと思う。従来この点は見過ごされてきたように思われるが、もっとも大切な点ではなからうか。

法然は、誰でも南無阿弥陀仏と心から称えれば、阿弥陀仏はその人を極楽浄土に迎えいれてくれると説いた。こうして念仏は療原の火のように広まった。『愚管抄』は、「京田舎サナガラ湯ノヤウニ」沸き返ったと記している。いつの世でもこうした流行はある。しかし、流行するような信仰は真実ではない。真実の信仰は稀有なものである。心ある法然の弟子たちは、念仏の前に狐疑逡巡した。そのことは『歎異抄』の親鸞の言葉が象徴的に示している。

念仏はまことに浄土にむさるるたねにてやはんべるらん、また地獄におつべき業にてやはんべるらん、総じてもて存知せざるなり。(第二章)

と。「念仏が本当に浄土に往ける種になるのか、地獄に落ちる種になるのか分からない」というのである。念仏一筋だといわれているながら、その念仏を心底から信じきれないというのではどうにもならない。信じきれなければ救われるわけではない。念仏は難信の法であつた。

そこで念仏をめぐって弟子たちは二分した。親鸞（一一七三―一二六二）に代表される安心派あんじんはは、あくまでも念仏への信を追及した。親鸞は苦悩した。『歎異抄』は、この言葉に続けてこう言っている。

たとえ法然上人にだまされて、念仏して地獄に墜ちてしまつても、少しも後悔しない。そのわけは、念仏以外のどのような行をしようとしても、その行すら十分にできない身なのであるから、いずれにしても私親鸞にとつて、地獄は定められた住まいなのである。

と。これはおかしい論法ではないか。念仏しても救われるかどうか分からないが、何をやつてもだめだから、信ずる法然上人のおっしゃるとおりにするというのである。これは念仏への信ではなく、法然上人に対する信なのである。

一方、聖光しょうこう（一二六二―一二三八）に代表される起行派きぎょうはの方はどういう論法かというと、彼は『末代念仏授手印』という本の裏書に、

その義を知らず、その文を知らざるとも、ただ称名の行によりて、もっとも往生を得べし。弟子（聖光自身のこゝと）、上人拝面の時、かくの如くこれを学び、これを習ふ。

と記している。「その義を知らず、その文を知らざるとも」、法然上人に拝面した時に、ともかく念仏を申せ、と学び習ったから、念仏を申すのだ、いや、申せばよいのだ、というのである。これでは自棄<sup>やけ</sup>のやん八ではないか。親鸞も聖光も、信という点からいえば、めっちゃくちゃであったといえる。

彼らが念仏をめぐっていかん苦悩したかがよく分かる。現代人は、鎌倉時代の人々は単純だからすぐに信じられたなどと思いがっているかも知れないが、とんでもない。彼らにとっても、念仏は難信の法であった。何が難信であったのか、何が躓きの石となっていたのか。一言でいえば、仏教的概念であろう。阿弥陀仏といい、極楽といい、念仏といい、往生といわれても、文字通り、腑に落ちて納得したところまでは、いかなかったのではないだろうか。今をもって類推しているようであるが、今も昔も同じではなかったかと思う。最大の躓きはそれであったといえよう。

一九四一年、ドイツの新約聖書学者であるブルトマン (R. K. Bultmann 一八八四～一九七六) が、同じドイツの哲学者ハイデッガー (M. Heidegger 一八八九～一九七六) の影響の下に、キリスト教の非神話化を提唱したことがある。聖書を実存論的に解釈していこうとするもので、戦後の日本の宗教界にも多大の影響を与えたものであった。しかし、これは何もブルトマンを待つまでもなく、七百年も昔、法然の門弟がすでに苦悩していたことであつたのである。

苦悩の果てにどのような視野が展開したのであろうか。親鸞は八十六歳になった正嘉二年（一二五八）の暮れに「自然法爾」という一文を書いている。これはこの小論にとってもっとも大事な一文になるので、全文を引用しておきたい。

「自然」ということは、「自」はおのずからということであって、人間の知恵の計らいではない。「然」とは、そのようにさせるといふ言葉である。そのようにさせるといふのは、（これまた）人間の知恵の計らいではない。それは如来のお誓いで、そのようにさせるといふのであるから、これを「法爾」といふのである。「法爾」といふのは、この如来のお誓いであるから、そのようにさせられることを「法爾」といふのである。

「法爾」は、この仏のお誓いであるから、およそ人間の知恵の計らいなどというものはなくとも、この法の徳のゆえにそうなるというものである。（このことがわかると）人は、人智ですべてを計量しようとするようなことをしなくなるのである。このようなわけであるから、「義なきを義とす」ということなのであるとよくよく理解すべきである。

自然というのは、もともと「そのようにさせる」といふ言葉である。阿弥陀仏のお誓いは、初めから人間がどうこうするとういうようなことではなく、ただナムアミダ仏と仏にたのみ奉るとき、これを迎えとろうと、仏が計らい下さったのであって、人間の計らいが、善かろうとも、悪かろうとも、そういうことをとやかく思わないこと、それが自然というのであると聞いている。阿弥陀仏がお誓い下さった要は、念仏の人を「無上仏」、すなわち、「この上もない仏」にさせようとお誓いになったということである。「無上仏」といふのは、形はおありにな



らない。形がおりにならないので、自然というのである。形がおりになるならば、「無上涅槃」<sup>むじやうねはん</sup>、すなわち、「この上もないさと」とは申さない。形もないあり様<sup>よう</sup>を（われわれ）に知らせてくださるうとして、初めて阿弥陀仏と申して（われわれの前に現れて下さった）と聞き習っている。

『阿弥陀仏は自然のやうをしらせんれうなり』（原文）『阿弥陀仏は、（われわれに）自然ということのありさまを知らせようとする手だてである。この道理を心得たあとでは、この自然のことは、とやかく常に論議すべきではない。いつも自然のことを論議していると、「義なきを義とす」（人間の計らいのないことを本来のあり様<sup>よう</sup>とする）ということが、計らいのあることになってしまふであらう。こうした微妙なことは、人智では窺い知ることのできない仏の知恵の不思議なのである。（拙訳）

正嘉二年十二月十四日

愚禿 親鸞八十六歳

ここで親鸞は「阿弥陀仏は自然のやうをしらせんれうなり」と述べている。阿弥陀仏は、われわれに自然ということを知らせてくれようとなさっておられるのだと言っている。それでは自然とは何か、自然とは、「自」はおのずから、「然」はそのようにさせるということ、いずれも人間の知恵の計らいを超えたものであるという。それが自然である。換言すれば、われわれが自然ということを信知し、感得することができれば、阿弥陀仏の救いの手だては終了したことになる。

この自然の真意を感得したならば、その感得したところに執着すべきではない、それをまたとやかく論議していると、信そのものの生命を壊してしまうという。実にこまやかに、生の動きに密着して、われわれの陥るところを

指摘されていることに驚嘆する。しかも、これは親鸞八十六歳の領解りょうげなのである。

親鸞は、ここではっきりと仏教的概念である阿弥陀仏、ブルトマン的にいえば、神話的表现である阿弥陀仏を、「自然のやうをしらせんうなり」すなわち、「われわれに自然といふことのありさまを知らせようとする手だてである」と、非神話的表现をもって現したのである。仏教的概念が日常語によつて表現されたのである。直截にいえば、この時、浄土教は、日本の変容を遂げたということができる。

それでは、それがなぜ日本の変容といえるのか、ということが次の課題になるが、その前に、日本仏教の二大系統の一方の雄である禅について考えてみたい。

道元（一二〇〇～一二五三）は、二十四歳の時、「この国の大師等は土瓦の如くにおぼえる」（『随聞記』）と言い、真実の仏法を求めて入宋した。在宋四年半、師の如浄（一一六三～一二二八）から曹洞禅の印可を得、安貞元年（一二二七）秋、二十八歳で帰国し、帰国後直ちに『普勸坐禅儀』一卷を著した。日本曹洞宗は、この年を開教第一年としている。彼はこの書物の中で、

文字にとらわれた学問ばかりしていないで、真実の自己を発見するために、今の人はもっと坐禅に励むべきである。そうすれば「自然ニ身心脱落シ本来ノ面目現前セン」

と述べている。彼もまたあの三国伝来の膨大な仏教教学にとらわれてはならない。それよりも真実の自己を発見するために、坐禅に励め、そうすれば、「身心しんじん」すなわち、常識的に考えているこの自己自身などというものは、自然

に脱落し、本当の自己の姿が目の前に現れてくるといっている。念仏が誰でもできる易しい行であるように、坐禅もまた「普あまねく勧める」ことのできる行なのだと言いたかったのであろう。

続けて坐禅の仕方が詳しく述べられ、最後にこう書いてある。

身相しんそう既ニ調ととへテ欠氣かんき一息いつそくシ、兀々ごごつトシテ坐定ざじようシ、箇こノ不思量底ふしりようていヲ思量セヨ、不思量底イカンガ思量セン。非ひ思量しりようコレ乃チ坐禅ノ要術ナリ。

すなわち、正しい姿勢がとれたならば、呼吸を整え、じつと坐り込め、そして「箇こノ不思量底ふしりようてい」を考えよ。「不思量」をどのように考えろというのか。「非の思量」これが坐禅の極意であるというのである。この分かったような分からない言葉をよくよく読むと、これは「思量」と「非の思量」との対比である。「思量」とは、思い量るということであるが、誰が思い量るかといえ、人間が思い量る以外にはない。それは親鸞の言葉に直すと「行者のはからひ」すなわち、「人間の知恵の計らい」である。これに対して「非の思量」とは、「人間の知恵の計らい」に「非ず」というのであるから、親鸞の「自然」に当たる。道元は、坐禅の極意とは、人間の知恵の計らいの及ばないこと、人智をもつてどうすることもできないこと、あるいは、人智を超えたといってもよい自然の在り方に思いをいたすことであると述べているのである。ここにも仏教的概念やブルトマンのいう神話的表现は何もない。あるのは、われわれが日常相対している我と自然というようなものである。そして、そこに仏教の悟り・救いがあるといっているのである。

曹洞禪に触れれば臨濟禪について述べなくてはならないが、臨濟禪は、栄西（一一四一—一二二五）が日本にもたらし、白隠（一六八五—一七六八）がこれを日本化したといわれる。臨濟禪は公案禪の実践である。禪はひとしく「汝みづから坐れ」といわれるとおり、言葉をもつてとやかくいうべきものではないが、そう言っていないでも始まらないので、何とか言わなければならぬ。

「隻手せきしゆの声を聞け」これは白隠の有名な公案である。両手ならば音がする。しかし、片手だけの音を聞けといわれても無理である。しかし、それを聞けという。どう分別し、どう思いをめぐらしても、次第に行き詰まってくる。人間の浅はかな知恵、行者の計らい、それを振り回している限り、公案は解けない。しかし、人間はおかしなもので、そうと分かっているが、それでもそこに頭をつつこんで分かつとする。そしてついにぎりぎり決着の所まで行ってしまう。すると忽然として「無分別智のおのづからなる働きのまま」（鈴木大拙『禅思想史研究』第一）に従うということになる。白隠はこれを「理尽ことごとき詞究ことごとまる処ところにおいて、忽然として生死しよとの業根ごうこんを拔翻ぼつぽんし」て聞こえてくると言っている。

公案禪とは、公案と格闘することによって、行者のはからいを捨て、忽然としてそれを超えた世界に入ること。常に訓練するものではなからうか。「人生とは何ぞや」われわれはこの最大の公案に対して、生涯をかけて取り組んでいる。ある者は、いい加減なところで妥協し、あるいは、生悟りして、人生は金かねだ、名誉だ、地位だと分別し、その獲得に狂奔する。しかし、死に直面して、それが何の役にたったのかと今更ながらに思い惑い、最大の公案の前に佇立ちよりつするのだが、それでは遅い。生きていく間には、こうした惑いは限りなくある。その際に、さらっと浅はかな知恵の計らいを捨て、大いなるものの前に跪ければよい。公案禪はそのためのトレーニングではないかなどと

いったら叱られようか。白隠は、その生涯において、大悟十八度、小悟その数を知らず、と言われた人である。彼はことごとに行者のはからいを捨て、自然の流れに己をまかしかれる達人であったのである。

決して我田引水ではなく、念仏と禅という日本仏教の二大系統を辿ってみると、いずれもその行き着いているところが、「行者の計らい」と「自然」とを対比し、自然に帰せよといっていることに気づかされる。日本人は、仏教の伝来以来六百余年をかけて、ついに仏教を仏教的概念から解き放ち、人智のはからいと自然というような日常語の中に、その極意を融化<sup>やっけ</sup>した。ブルトマンの言葉を借りれば、非神話化したのである。しかも、この言葉が、日本人の民族の三つ子の魂の底から生まれてきたものであったと言いたいのである。ここに真の意味での仏教の日本の変容をみようと思うのである。

#### (六) 日本人の神観念

日本人にとって救いとは何であろうか、凡夫が仏陀になることが、仏教における救いであるならば、同じ論法で、普通の人が神になることが、日本人にとっての救いであるといえるだろう。そうなると、日本人にとって神とは何かが問題である。仏壇に手を合わせ、神棚に柏手を打ち、その後、平気でキリスト教の学校へ通う、この日本人の奇妙な宗教状況の根底には神があるはずである。日本人はこの神をどう考えているのであろう。

私はかつてこのことについて『日本人の信仰』（中公新書・昭63）という小さな本を書いたことがある。そこでは、「民族の三つ子の魂百まで」という諺が成立するということを前提に、それを実証しながら、日本人の神観念を『古事記』に求め、それが日本宗教史上にどのように作用してきたかを述べてきた。そこに記した『古事記』にお

ける神觀念は、本居宣長（一七三〇〜一八〇一）の『古事記伝』の理解によつたもので、それによると宣長は、こう記している。

迦微かゐと申す名義なごころは未だ思ひ得ず、「旧く説けることども皆あたらす」さて凡て迦微とは、古御典等に見えたる天地あめつち もろもろの諸の神たちを始めて、其を祀まつれる社に坐御靈いみすみなたまをも申し、又人はさらにも云はず、鳥獸本草のたぐひ海山など、其その余何にまれ、尋常よのつねならずすぐれたる徳ことのありて、可畏かしこき物を迦微とは云なり。云々。

宣長ほどの人でも、日本人の神觀念は理解しにくかつたとみえ、「未だ思ひ得ず」まだよく分らないといつてゐる。それでも、カミとは鏡かがみの中のガの略されたもの（僧契沖の説）とか、「明見アカミ」のアの省略（谷川土清の説）など、旧くふるから説かれてゐるものがあるが、それらは皆当たつてゐない。神とは、具体的にいえば、二天地あめつち もろもろの諸の神たち・神社の神・人・鳥獸本草の類から海山など・そのほか」いろいろあるが、結局は

尋常よのつねならずすぐれたる徳ことのありて、可畏かしこき物

といつてよいのではないか、というのが彼の説である。

たしかに日本人の神觀念とはこういうものであらう。何もかも神であるといふのではない。尋常よのつねでない、すなわち普通ではないようなすぐれた徳ことがあつて、可畏かしこき物、恐れ多いもの、それが神であるといふ。たとえば、普通の山では神にならないが、富士山のように、また浅間山のように、すばらしくきれいであるとか、火を噴いてゐるとか、いと、それに接する人は恐れ多いものを感じ、神と崇めるといふのである。

余談になるが、宗教学でいう宗教の定義の中の代表的なものの一つとして、ドイツの哲学者シュライエルマッヘル (F. E. D. Schleiermacher 一七六八—一八三四) の説がある。彼は、宗教とは、畏怖の感情、絶対帰依の感情であるといっている。これは宗教学界を風靡した説であったが、彼に先立つこと三、四十年ほど前に、日本で宣長が、宗教とはいわないまでも、日本人のもつ神觀念を「可畏き物」と意識する心情においてとらえていたことに感嘆する。

さてこの理解にたつと、「人」の場合はどう考えたらいいであろう。尋常の人、尋常でない人とは、具体的にはどういう人なのであろう。拙著においては、尋常の人とは、自分の愛著から抜け切らない人、自己に執着する人、エゴイストという例をだしてみた。普通の人とは、まず例外なくこう考えてよかろうと思ったからである。すると当然、尋常でない人は、愛著を捨て、他のために働いた人ということになる。たしかに日本人は昔から、世のため、国のために、己を捨てて働いた人々を神として祀ってきた。村の鎮守さまも、靖国神社の神々もそうである。

こう考えると日本人は、人間は普段はもちろん神ではないが、神になることはできる。そういう種は持っていると思つてゐることが分かる。であるから、先の最澄と徳一との論争においても、結局、すべてのものが仏になることができるという性宗の立場に落ち着いたのである。教学論争の結果ではなく、日本人の神觀念が、性宗の説に共鳴したからに他ならなかったからである。日本の実存の一例といえよう。

日本仏教が、「行者の計らい」を捨てて「自然」に帰することに帰着したということもまた、まさしくこの日本人の神の理解の延長線上にあったといえよう。「行者の計らい」をする人は尋常の人に他ならない。浅はかな知恵を振り回し、それに頼って生きていこうとする人々、それが尋常の人である。これに対して、すべての計らいを捨て、

それを超えた大いなるものに随順していこうとする人、それは尋常よつねの人ではない。そう感得した人をわれわれは悟った人といい、人生の達人という。西郷隆盛が『南洲遺訓』に

人を相手にせず、天を相手にせよ。天を相手にして、己を尽くして人を咎めず、我が誠の足らざるを尋ねべし。

と述べているが、彼はこの言葉のとおりに生きた人なのである。そこで多くの日本人は、彼を尋常よつねの人でないと感じ、人生の達人と実感している。もし「行者の計らい」を捨てて「自然」に帰することが、日本仏教の一つの帰着点であるとするならば、彼は計らわずしてその帰着点に生きた人であるといえる。それほど仏教は日本の変容を遂げてしまったということである。これは日本仏教界にとって、幸といふべきか、不幸と言ふべきか。幸といえるのは、仏教はそれほど日本人の中に生きているということであり、不幸といえるのは、仏教と意識されないほどに融合してしまっているということである。

## (七) おわりに

突然話は変わるが、ここでお隣の韓国の宗教状況をみてみたい。それは戦前まで、日本とそう変わらなかったはずであるのに、戦後四十数年間に、日本は、一億二千万の人口のうちの百万ほど、すなわち、一%足らずのクリスチャンを数えるに至ったのに、韓国では、総人口四千万人のうち三十二%以上に当たる一千三百万ものクリスチャンをみるようになった。この相違は何に起因するか。こう思って以前この問題について考えたことがある（拙



稿「韓国におけるキリスト教受容をめぐって」亜細亜大学アジア研究所紀要第十六号・平成元）。

結果は、キリスト教受容以前の宗教的基盤の一つであった韓国仏教が、あまりにもシャーマニズム化し、現世利<sup>げんぜり</sup>益教化<sup>やくきやうか</sup>していたこと。もっと齒に衣着せずにいうならば、本来の仏教の姿はどこへやら、と思えるほど低級化していることが、キリスト教進出の一つの、しかも、大きな原因になっていることが分かった。この調査の間に、忘れられない話がある。ソウルのある大学教授が「日本では、西田幾多郎、田辺元、和辻哲郎などという世界的思想家が、深い仏教的思索にたつて、自分の信仰思想を築きあげている。しかし、韓国の仏教界にはそれだけのものはない。一般の人々もそんなに高い評価を与えていない。特に知識層ほどそうである。選挙の立候補者の多くが、キリスト教徒であると標榜するのは、そういった方が高く評価され、仏教徒といえば低くみられるからだ」というようなことを言われたことである。

なぜこのような話を持ち出したかというと、両者を比較してみることによって、日本の仏教事情がよりはっきりするのではないかと思ったからである。まず第一に、なぜ韓国仏教がこれほどまでに低級化してしまったかが問題である。その最大の原因は、韓国に、日本の鎌倉時代のような宗教改革がなかったということであろうと思われる。少し横道にそれるが、宗教を考える場合、本質と現象、宗教と宗教教団、本来あるべき姿と、それを取り巻く周辺の宗教状況などを峻別してかかる必要がある。宗教と政治との複雑な絡み合いなどは、ほとんどこれらの混同から生じている。図式的に言えば、ちょうど同心円の中心の円（A）が本質で、それを取り巻く大きな円（B）が周辺の宗教状況といつてよいと思う。世間ではこのBの円だけをみて、宗教のすべてのように思いがちであるが、それが混乱の元なのである。仏教で言えば、釈尊の悟りがAであり、二千年もの間、アジア全域において、Aの周り

を取り巻いてきたもろもろの宗教状況がBである。Bは時空とともにますます厚くなり、ついにはAの姿を見えなくしてしまふ。

日本の平安時代末期の仏教状況がそうであった。その中からAを発掘したのが、法然を初めとする鎌倉時代の宗教改革であった。ところが、韓国仏教には、その宗教改革の時期がなかった。ということは、伝来のBの殻が張りついたまま、その上に、韓国人の「民族の三つ子の魂」ともいうべきシャーマニズムが強烈なために、Bの殻はすこぶる厚いものになり、ついにAの姿は見えなくなったまま今日に至ったものといえる。

それでは日本仏教は、鎌倉時代の宗教改革以来、Aの姿であり続けてきたかと問われると、とてもそれに肯んずるわけにはいかない。折角現れたAの姿は、またまたその後のBの諸要素に取り巻かれて、陰に隠れてしまったとしか言いようがない。しかし、私はここに奇妙な日本人の知恵を発見して苦笑しているのである。

それは、Bの諸要素、簡単にいえば、寺の諸行事とか、教学の研究とかいうものであるが、たとえば寺は、当然のことではあるけれども、念仏を申せ、唱題を唱えよ、坐禅を勤修せよと今でも説いている。それはあたかもAの姿であり続けているようである。しかし、これがどのように人々の目に写っているかといえば、いずれも建て前として、あるいは、セレモニーとして写っているのであって、誰もこれで悟りが開け、極楽に往生できるなどと本気で信じている人はいない。それは冠婚葬祭用であり、新入社員の研修用と化してしまっていることを承知しながら、神妙にこれを承っているだけである。一方寺の方も、そのことを承知しながら建て前を勤修している。しかも、こうした行事が、冠婚葬祭という社会的機能を果たしているものであるから、人々は仏教をこのような機能的存在と見て、それ以上のものをそこに求めようとはしない。かくて、双方ともまずは円満に共存している。

教学についても同様である。今日日本の仏教関係学会の盛況さは、おそらく質量ともに世界一といってもよいほどである。しかし、その多くは知的興味を追及することに急であって、求道という立場からいえば、ほど遠いものとなっている。こう言えば、目的が違うからだと弁解するに違いない。その通り、目的が違うのである。だから教學の研究はBの円に属してしまうのである。

日本の仏教界は、このような状況である。皮肉な言い方をすれば、これらが仏教の日本の変容の最たるものであるということかも知れない。それではソウルの大学教授が、羨ましげに言ったことは、的はずれであつたのかといえ、そうではない。日本には、韓国ですでに失われてしまったAは厳然と生きている。しかも、仏教のもっとも深いところに生きている人々がいる。言ってみれば、法然、親鸞、道元、白隠などに直参している人々といえる。彼らは市井・僧堂を問うことなく、真実の仏教に生きている。妙好人や鈴木大拙師などを考えてもらえばよいと思う。日本仏教はそういうところに生きている。日本人の叡智によって、個々に生きているのであって、仏教教団の中というようなものではない。教団が、仏教本来のものは他にお任せして、自分もっばら周辺の宗教状況の中で世俗的に安住していても、あるいは、冠婚葬祭の司式者として葬祭業者の走狗と成り果ててしまっても、人々はそれを特別非難もしない。そこが宗教の本来のものを与えてくれる所と期待していないからである。「奇妙な日本人の知恵を発見して苦笑している」といったのは、このことである。しかし、日本の仏教界は、このことを再思三考すべきであろう。